FF 50 205

Un saludo, como siempre, desde Revista de Filosofía, un programa de la sección de Filosofía de la UNED, que os va a acompañar durante los próximos veinticinco minutos. Hoy tiene como invitado especial a Carlos Thibault, profesor en el Instituto de Filosofía en la Actualidad, y que estuvo con nosotros también la pasada semana hablando de su último libro, La Historia del Nombrar. Carlos Thibault ha sido profesor de ética en la Autónoma de Madrid, y profesor también en la Northwestern University de Chicago.

Es autor de varios títulos, además del ya mencionado Historia del Nombrar, y está además a punto de sacar otro, Los Límites de la Comunidad. Nos acompaña también de nuevo Carlos Gómez, profesor de ética en la UNED, para comentar a continuación con Carlos Thibault, La Emancipación, el Individuo y la Comunidad. Con ellos os dejamos ya.

Buenas noches. Nos encontramos hoy de nuevo con el profesor Carlos Thibault, con el que tuvimos el gusto de estar presentando algunas de sus obras la semana pasada, y comenzando a discutir algunas de las tesis comprometidas, arriesgadas, complejas, que en su libro, en uno de sus libros, Historia del Nombrar, publicado en La Balsa de la Medusa, en Visor de Madrid, se planteaban. Y por recordar a aquellos de nuestros oyentes que nos hubieran seguido en donde habíamos dejado la polémica, para poder continuar con ella, habíamos estado hablando sobre si el reconocimiento que los seres humanos necesitamos para constituir nuestra identidad por el otro, han de llevar necesariamente al reconocimiento por el gran otro, o el otro con mayúscula.

Yo le preguntaba al profesor Thibault si eso implicaba, ese reconocimiento del otro, necesariamente la caída en la heteronomía, si no es posible conjugar Dios y autonomía, y le decía que sospechaba si ahí, psicoanalíticamente, no estaría un tema muy edípico, que es que en la medida en que no mato al padre, yo no puedo llegar a ser autónomo. Carlos Thibault me contestaba que por qué tenemos que reconocernos con un padre, decía con un padre con mayúscula. Bueno, si intento responder, y así reiniciamos la cuestión, yo diría, no es que tengamos que reconocer un padre con mayúscula.

Yo digo que hablemos del padre con mayúscula o del padre con minúscula, a mí me parece que hablando del padre con mayúscula o con minúscula, siempre está la historia de nuestro padre, o si queremos, no de nuestro padre carnal, sino del nombre del padre, ¿no? Dicho en terminología lacaniana, es decir, siempre está la problemática edípica ahí, y que a mí se hable de Dios, o se hable del padre, o del progenitor, bueno, no es el progenitor, del nombre del padre, por decirlo en terminología lacana. A mí me parece que en la necesidad de matar al padre, para yo ser autónomo, me parece, como motivo de sospecha, aunque eso no agote la problemática, que siempre hay la posibilidad de una sospecha psicoanalítica. ¿Qué es lo que hace que si yo reconozco mi filiación, esa filiación a la que no puedo renunciar, porque solamente reconociendo mi filiación, es como yo puedo ser esposo, amigo y padre a la vez, solamente en la medida en que me veo introducido en la castración que el nombre del padre

supone, es decir, la castración de mi imaginaria identidad omnipotente, solamente en la medida en que me introduzco en la contingencia, en el límite y no en una identidad de omnipotencia, que sería la identidad tú a tú, cara a cara con la madre, solamente en la medida en que el nombre del padre, y por lo tanto la filiación me limita, solamente ahí yo puedo ser hombre, amigo, esposo y además puedo ser padre a la vez.

Yo introducí ahí el tema como sospecha, no como otra cosa, porque llevaría muy lejos, ¿no? Es decir, ¿por qué el reconocimiento del padre no llevaría a la autonomía? Y de esa sospecha psicoanalítica ya un tema sustantivo, que era el tema de si efectivamente Dios, el gran otro, el padre con mayúscula, tiene por qué ser contradictorio con mi autonomía. Tú decías, si creo resumir lo que planteabas, pero ahora enseguida te dejo y así tienes ocasión de explicitarlo quizá más, que la medida en que me da el nombre me roba la autonomía. Yo diría, bueno, depende ahí de lo que entendamos por nombre y lo que entendamos por autonomía.

Creo que alguien te ha dicho que él se siente nombrado y tú dices que nuestro nombre nos lo tenemos que construir, nuestra identidad. Yo diría que quizá a mí me gustaría afirmar las dos cosas a la vez, aunque a lo mejor a ti eso te parece que es un proyecto contradictorio. Me siento nombrado en cuanto que no me puedo nombrar, porque nombrarme sería fijar absolutamente lo que yo puedo y lo que yo no puedo.

Y eso, en última instancia, creo que escapa a mis propios límites en cuanto a que mis ideales de liberación escapan a mi posibilidad. Y por otro lado, sin embargo, creo que aunque el gran otro me dé mi nombre, en definitiva, mi identidad y mi tarea ética es una tarea ética que yo me tengo que construir. Es decir, no me siento concernido por ninguna ley que externamente se me imponga.

No sé si a partir de ahí yo creo que sí puedes comentar tus posiciones. Sí, es muy complicado lo que planteas para ser respondido así rápidamente. Bueno, que Dios y autonomía son conceptos que se conjugan mal en términos éticos no es una cosa que haya pensado yo, sino que es el centro de toda la segunda crítica de Kant.

Y bueno, creo que en esos términos deberíamos por lo menos volver a partir, de entrada. Si Kant tuvo que introducir un núcleo de racionalidad en la religión para hacerla pensable, si dentro de ese núcleo hay, como decía Cafarena, todavía un núcleo fideísta o un núcleo teísta detrás, yo tiendo a pensar con sobriedad que Kant intentó, por última vez, salvar la religión haciendo la racional. Pero después de Kant han pasado más cosas y yo sigo pensando que en términos filosóficos existen graves problemas para plantear.

Filosóficos secularizados, la coexistencia de conceptos como Dios y como autonomía en términos éticos. Luego has utilizado un lenguaje psicoanalítico que a mí se me escapa mucho, pero voy a coger las palabras y le voy a dar un poco de vuelta pragmatista, que a veces es muy sano. Por supuesto que hay que reconocer la afiliación.

Yo reconozco la afiliación de toda la modernidad. El lento descubrimiento, doloroso

descubrimiento, lleno de barbaries y, como decía Benjamín, tapizado también de cadáveres, del aprendizaje de lo que es el respeto, de lo que es la tolerancia del diferente, de lo que es el descubrimiento de la diferencia, de lo que es una idea de solidaridad más allá de lo que el lenguaje del padre me había dicho que había que ser solidario. O sea que ahí de entrada yo creo que hay que reconocer la afiliación del lento proceso de avance de la modernidad que se concreta en los derechos humanos, que se concreta en instituciones de carácter democrático y que se concreta en este todavía no concretado, valga la contradicción, mandato de la solidaridad en una humanidad cada vez más insolidaria y más al borde de la absoluta barbarie.

Y eso es el reconocimiento de la limitación, porque tú decías que la limitación viene dada por el nombre del padre. Yo reconozco mi limitación por la experiencia de barbaria absoluta en la que la humanidad se ha ido construyendo a sí misma y a la que ha ido contraponiendo los conceptos morales, los conceptos políticos que mencionaba antes los derechos humanos, los derechos del individuo y las instituciones de carácter democrático de solidaridad internacional. Consiguientemente podemos hablar de los temas radicales de la religión que la religión antes hablaba, pero no necesitamos hacerlo en el lenguaje de la religión ni necesitamos hacerlo en esa dimensión trascendente en la que la religión encontraba seguridad.

No quiero decir con esto que las personas de creencias religiosas no puedan tener compromisos políticos tan radicales como los que a mí me parecen deseables en la humanidad, ni quiero decir por supuesto que no existan tendencias y formas de establecer desde términos teológicos compromisos políticos. Eso es un problema que me parece distinto y que se puede abordar en otros lugares. Lo que quiero decir es que el lenguaje sobriamente secularizado, pero no por ello menos trágico de la modernidad, abarca y llega a los mismos temas de filiación, de reconocimiento de identidad, de profunda fragilidad, que tú has querido descubrir con tu interpretación psicoanalítica de la religión.

Bueno, no vamos a seguir con el tema porque indudablemente yo creo que se trata más de plantear cuestiones que de cerrarlas, obviamente, pero únicamente querría metizar lo de la sospecha psicoanalítica como sospecha porque yo sé que puede funcionar en los dos sentidos, es decir, que puede funcionar tanto para la afirmación de una cosa como para la otra y que de una crítica como la psicoanalítica, que es una crítica funcional, yo no puedo pasar a una crítica sustantiva del tipo que tú señalabas que Kahn ejerció, es decir, que yo no querría ahí cerrar el tema, ¿no? Pero lo último que planteaba, si yo creo que quizá alguno de los que asisten también a este debate quiera decir algo al respecto, empalma muy bien con un artículo muy bello que has escrito en el libro del que eres editor, la herencia ética de la ilustración, que viene a resumir algunas de las investigaciones y discusiones que hubo en el Instituto de Filosofía. Sí, en un seminario sobre la herencia ética de la ilustración, precisamente. Pues en ese artículo muy bello y que yo recomiendo vivamente a nuestros oyentes, tú planteas tesis que me parece que están muy radicalmente expuestas y, bueno, con las alternativas que se nos ofrecen bastante meridianamente expuestas dentro de la tragicidad, con que, bueno, si no tragicidad, seriedad, digamos, porque quizá el pato del artículo no es a pesar de todo trágico, ¿no? Aunque las opciones quizás sí lo sean, ¿no? El problema que me parece que planteas ahí, muy

resumidamente, es que el ideal moderno de emancipación se apoyaba en un punto arquimédico muy fuerte, en una tesis cognitiva fuerte, que además ha tenido sus cambios en el mundo moderno y que, por ejemplo, en el marxismo se expresaría a través de la lucidez del proletariado o de la vanguardia del proletariado.

Tú citas en un momento a Lucas, del cual eres buen conocedor, puesto que hiciste la tesis sobre él, pero que al haberse desmoronado o hecho implausible esa tesis cognitiva fuerte, se nos plantea si podemos seguir manteniendo radicalmente el ideal de la emancipación. En otro artículo que tú planteaste en el volumen de los derechos humanos, publicado por Javier Muerza y Gregorio Pérez Bárbara, nos parece, en la editorial debate, tú defendiste con Ángel Rivero y Julio Soane la posibilidad de una modernidad sin fundamentos, es decir, la pretensión de fundamentación última es un camino sin retorno, es un camino, además, que no tiene salida, lo cual no quiere decir que nos tengamos que abocar a un emotivismo a ultranza. Podemos dar unas ciertas razones de nuestra crítica, pero esa normatividad que estaría sin fundamentar en última instancia recogería esos ideales críticos de emancipación.

Claro que al final del artículo planteas si, no obstante, quizá no pueda negarse una posibilidad más radical, que sería que la emancipación no simplemente es que se mantiene, aunque esté sin fundamentar en última instancia, sino que simplemente quizá lo que sucede es que se desvanezca, porque quizá la emancipación, que es un lenguaje fuerte, necesite teorías cognitivas fuertes, que son las que hoy no tenemos. A mí me parece que ahí están planteado gran parte de las alternativas, no solamente actuales, sino que en toda la modernidad se han estado cociendo, si decimos un lenguaje muy cotidiano. Me gustaría que desarrollaras estas tesis, que como vemos no están desligadas con las que antes discutíamos.

Sí, no, en absoluto, porque no son desligadas en absoluto. Yo creo que la crítica de los grandes relatos racionalistas a los que asistimos en los últimos decenios nos pueden llevar a decir que cae toda noción de razón. La dialéctica de la ilustración es tal que nos encierra en un callejón sin salida que habría que rechazar la misma noción de razón.

Yo últimamente estoy más bajo el signo de Montaigne y pienso que hay que defender una noción menor de razón, pero razón, o mejor dicho, defender una noción de racionalidad porque es una racionalidad de carácter menor. Quiero decir lo siguiente. Yo creo que la idea de emancipación en efecto exige y ha exigido, bien sea en términos dialécticos hegeliano-marxistas, bien sea en términos incluso aristotélicos, porque parezca mentira también hay reflexiones de ese tipo, exige un punto de vista cognitivo en el que definimos la mejor manera de ser algo.

En términos marxistas sería el punto de vista real, en términos aristotélicos sería el cumplimiento de la naturaleza y el telos humano. Yo creo que difícilmente podemos sostener nociones desde un punto de vista de una teoría fuerte de la historia o de la naturaleza humana, y sin embargo eso no significa que tenemos que dejar de hablar de lo que es mejor y lo que es peor, de lo que rechazable y lo que no rechazable. El que carezcamos de un fundamento

absoluto, absoluto quiere decir trascendente históricamente o trascendente en términos filosóficos, no significa que hayamos perdido la radicalidad de conceptos éticos, como por ejemplo la experiencia de la barbarie, la experiencia de Auschwitz, que es una experiencia radicalmente moderna y que podemos llamarle de otras muchas maneras, podemos llamarle Sabrisatila, podemos llamarle Gulag, Hiroshima y Nagasaki, en fin, hay miles de nombres para esa experiencia.

Esa experiencia nos lleva precisamente a formular, como decía, el término positivo de un ideal de humanidad que no está realizado, que es la que se concreta por ejemplo en los derechos humanos, etcétera. Los derechos humanos y la idea de solidaridad o la idea moral de humanidad, por decirlo con Kant, la idea de un cosmopolitismo como visión moral, no es en este momento algo que podamos sostener como consecuencia y como resultado de una noción de la naturaleza humana o de una noción de la historia humana, pero sí quizá podemos mantenerlos como unos ideales de resistencia. Es precisamente lo positivo en términos éticos que nuestra experiencia de barbarie y nuestra experiencia del sufrimiento ha ido generando a lo largo de la historia reciente.

Hay fundamento en eso, sí, en nuestra propia experiencia, pero no es un fundamento trascendental. Hay sentido en ello, por supuesto, pero no es un sentido de nuevo trascendental, en sentido trascendente. Creo que eso es una manera bastante, incluso hasta pragmatista, ligada a las prácticas y a las experiencias concretas de la humanidad presente, de defender estos ideales éticos.

Sí, bueno, a mí me interesa esa defensa de la razón, aunque no acabe de concluir. ¿Qué haces? Porque me parece que si no la alternativa es favorosa para la propia razón, ¿no? Fundamentamos últimamente… Favoroso para nosotros, sobre todo. Claro, para la razón también para nosotros.

Pero, aunque me parece interesante esa defensa que haces, quizá hay que tener en cuenta siempre ese… Quizá ya no es posible que tú al final señalas, ¿no? Porque la emancipación es muy fuerte, aunque no llegue a ser la idea de redención. Y por otro lado, tu interés en que ese desvanecimiento de la fundamentación última no sea un desvanecimiento en el cientificismo, ¿no? Porque en la medida en que el cientificismo querría acoger los árbitros últimos o arbitrar últimamente, tú dices que tendría que volver a ser discutido desde un lenguaje normativo. Es decir, el situarte ahí entre el relevo que un cierto ideal positivista ha llevado al colmo quisiera hacer de la fundamentación última o el quedarte en esta, tú defiendes, me parece, un camino medio, ¿no? Te recuerdo, porque me interesaría que lo comentaras, dices, si esos análisis de la conducta humana, como los que realizan las diversas ciencias sociales, asumen de nuevo el punto de vista privilegiado, habríamos de reclamar de nuevo que sólo desde dentro del comportamiento normativo este puede ser discutido.

Es decir, que ahí te mueves en un terreno fronterizo entre la fundamentación filosófica última o la caída en un positivismo que querría reclamar, para así de nuevo, la legitimidad de esa

fundamentación. Si es que lo ha entendido, si no... Sí, sí, de acuerdo. Yo creo que lo has entendido, pero matizando lo siguiente.

Primero, el positivismo es una enfermedad de los filósofos, no de los científicos. Es decir, que por lo que yo he podido ver de las prácticas científicas, que todo el mundo tratamos de manifestar, por el campo en que trabajamos, realmente no conozco demasiados científicos que sean espontáneamente positivistas. Yo recuerdo un libro muy antiguo, de Balibar, o de la época del estructuralismo, que decían que el positivismo era la ideología espontánea de los científicos.

Eso es una auténtica burrada en términos experienciales y en términos de lo que es la sociología o la ciencia contemporánea. Entonces, claro, el cientificismo es también una enfermedad de los filósofos. Es decir, que los científicos, por ejemplo, en los campos más duros de la ciencia, la física o matemática en ese momento, son bastante conscientes del carácter limitado y frágil de su ejercicio de racionalidad, lo cual me parece profundamente respetable, y yo cada vez me siento más cercano a ese frágil ejercicio de la razón que hacen los científicos, y por eso en mi máximo respeto.

Sólo si alguien llegara y desde un ejercicio frágil de la razón, bien sea de ciencias naturales, bien sea de ciencias sociales, me reclama la interpretación total del mundo, es cuando habría que reclamar. Pero desde el sentido común moral más obvio, desde las prácticas de interpretación social comunes más obvias, desde nuestra subjetividad moral cotidiana, habría que reclamar que se ha pretendido el privilegio de una parcela de la racionalidad mentira. Pero no sólo el científico natural, los científicos sociales contemporáneos suelen, con bastante más asiduidad que los científicos naturales, reclamar el privilegio de interpretación radical del mundo.

Y los economistas, el lenguaje de la economía es un lenguaje en ese momento, una jerga tal como es utilizada por ejemplo por muchos lenguajes políticos, omni-interpretadora del mundo, cuando realmente nos damos cuenta, desde el sentido común más obvio, que no todo el mundo está representado. Entonces, que no me diga ningún lenguaje parcial que tiene el sentido ético de la realidad, tampoco la filosofía me puede decir que es un lenguaje parcial que tiene sentido ético de la realidad, si podemos como sujetos morales, que somos como colectivos de sujetos, decir cuáles son los remas que dividimos. Era un poco el sentido de esa nota en el artículo.

Yo voy a aprovechar los muy breves minutos que nos quedan para, en línea con los temas que hemos venido debatiendo, tratar de presentar muy sumeramente lo que va a ser el tercer libro de Carlos Tiego, Los límites de la comunidad, que creo que se va a publicar en el Centro de Estudios Constitucionales. Digo que en línea con lo que hemos estado discutiendo, porque lo que ahí discute Carlos Tiego, a propósito de las tesis de Taylor, de McIntyre y muchos otros autores, es la polémica que en los años 80 se daba en Estados Unidos entre el comunitarismo y el liberalismo. Polémica que no hay que ver simplemente como una conjuntura de la discusión

filosófica norteamericana, sino que reenlaza con una problemática filosófica de tradición ya larga, como es la problemática de lo normativo y lo evaluativo, lo justo y lo bueno, o si se quiere, de alguna manera, por centrarlo en algunos autores con las críticas que Hegel le hizo a Kant y lo que ahí se ventila.

Carlos ha sido capaz de precisar hace muy pocos días, en 20 minutos, de una manera que creo que fue muy brillante, las críticas de los comunitaristas a las tesis liberales y las contrarréplicas. Carlos, yo no le puedo hacer ya decir que haga el resumen del resumen, porque eso es imposible, pero quizás sí nos puede presentar los problemas fundamentales del libro. Bueno, el libro, en efecto, es una presentación de una polémica aparentemente académica, pero yo creo que es una polémica política de fondo que no sólo afecta a Estados Unidos, sino que tiene repercusiones en Europa y, de hecho, todo el libro trata de leer desde el panorama político europeo, desde el panorama ético europeo, ese tipo de polémicas.

Básicamente, las tesis comunitaristas, en efecto, repiten, como has dicho, la crítica romántica Hegeliana, Kant, y lo que viene a decir es que necesitamos alguna noción densa de sujeto, de individuo, una noción densa de bien, una idea sustantiva de lo que es bueno, alguna idea sustantiva de comunidad, para que el programa liberal, que se basa en la idea de las libertades de los individuos y en la tolerancia y en la neutralidad de la esfera pública, pueda sostenerse. Frente a ello, los críticos liberales, el programa liberal, como se ejemplifica, por ejemplo, en los trabajos de Dworkin, los trabajos de Nagel, los trabajos de Rawls, los trabajos incluso de Habermas, le pondría en el mismo campo, que tiene sus peculiaridades propias, sostendrían que sólo la clara distinción de la esfera pública de la esfera privada, la clara distinción de lo justo y lo bueno, una clara concepción de los derechos individuales como prioridad, puede sostenerse. El libro presenta esta polémica y mi apuesta, que al final, desde el principio, vamos, no es que ya nadie está con el campo liberal matizado y reformado, mi posición final es que la polémica ha servido o está sirviendo para que el proyecto liberal se matice, reconozca la verdad de la política comunitarista, lo que tiene de verdad, pero reformule en términos mucho más actuales ese programa de cosmopolitismo que antes he mencionado.

Bien, pues yo invitaría a nuestros oyentes a que lean con atención este libro, que no solamente resume y expone una polémica muy de actualidad, sino que nos problematiza en problemas éticos, como decía, que son de tradición y que además pienso que nos incumben muy directamente a la hora de repensar nuestros problemas éticos y políticos, el libro Los Límites de la Comunidad, que saldrá en el Centro de Estudios Constitucionales y, por supuesto, agradecer a Carlos Tibó el esfuerzo que ha hecho, no solamente resumir su libro, sino de discutir con nosotros en estos dos programas algunas de las tesis que mantiene. Gracias, Carlos, a vosotros. Bueno, pues hoy sí que de verdad estamos llegando ya al límite de nuestro tiempo, así es que sólo nos queda dar las gracias a Carlos Tibó por estos dos últimos programas y, por supuesto, a Carlos Gómez.

El próximo miércoles estaremos aquí, como siempre, alrededor de las diez de la noche. Y ahora ya llega el tiempo de Isabel Baeza y el curso de acceso.